

2. ODKRYWANIE INNYCH KULTUR. OŚWIECENIOWE ŹRÓDŁA WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI

OŚWIECENIOWE ŚWIECKIE BIOGRAFIE

Margaret C. Jacob

Nowożytnie biografie osób świeckich opowiadają o życiu w czasie i przestrzeni, tu i teraz, wskazując na nowe sposoby bycia w świecie. Dużo wiemy o życiu i twórczości Woltera albo Davida Hume'a czy Immanuela Kanta, ale co możemy powiedzieć na temat mniej znaczących śmiertelników, na temat życia zwyczajnych, posługujących się piórem, dość dobrze wykształconych osób żyjących w XVIII wieku, które słusznie możemy określić mianem oświeconych? Choć ludzie ci mogli nie być oryginalnymi myślicielami, takimi jak wielcy *philosophes*, ich życiorysy pozwalają zobaczyć, jaki wpływ wywierało oświecenie na losy „zwyczajnych” osób.

Hołdując wartościom świeckim i oświeceniowym, wypełniali oni sobą czasoprzestrzeń w inny sposób, niż czynili to ich współcześni, skłaniający się stanowczo w stronę religii. Chcielibyśmy zobaczyć, na czym to mogło polegać, dobierzemy więc nasze przykłady nieco na chybił trafił i zagłębimy się w biografie osób przeważnie nieznanych, z których mogą jednakowoż wyłaniać się oświeceniowe wartości. We wszystko, w czym brały udział, osoby te – mężczyźni i kobiety – wносиły zainteresowanie sprawami innymi niż te, które obchodziły ludzi działających na podstawie motywów natury religijnej. Można powiedzieć, że zajmowało ich to, co doczesne i związane z oświeceniem, nie przejawiali jednak otwartej wrogości wobec religii, w której zostali wychowani. Życie świeckie, podobnie jak religijne, wiązało się z czymś więcej niż opowiedzenie się za zbiorem doktryn czy herezji, a mianowicie z zadomowieniem się w tym świecie, któremu raczej nie towarzyszyła myśl o innych światach.

Żona wybitnego przedstawiciela świata literatury, który zapoznał Niemców z twórczością francuskiego materialisty Helwecjusza, Luiza Gottsched, pisała w liście do bliskiego przyjaciela, że *De l'esprit* (1759) tego autora „to dzieło wielkiego ducha, wypowiedzenie wojny przesądom – bez względu na to, czy są

one bardzo stare, czy święte”. Jej męża Johanna, profesora filozofii, cechowała o wiele większa powściągliwość, ale nie wrogość. W odróżnieniu od nich Albrecht von Haller, doktor nauk medycznych, który wykształcił się w Holandii, choć pochodził z Niemiec, dostrzegał w dziełach Helwecjusza spinozizm i materializm, zawzięcie go atakując. Autor tak umiarkowany jak Johann Gottsched mógł popularyzować w Niemczech dzieła francuskich filozofów, poczynawszy od Bayle’a, odmawiając jednocześnie zajęcia radykalnie świeckiego stanowiska zakorzenionego w materializmie, modnym po roku 1750. Dobierając obsadę złożoną z wykształconych postaci z różnych krajów świata zachodniego, zaczynamy od tych, którzy reprezentowali oświecenie, lecz zarazem byli umiarkowani w swoich poglądach¹.

Biografia pewnego Anglika, a mianowicie Henry’ego Penruddocke’a Wyndhama, urodzonego w roku 1736 (rękopisy jego prac znajdują się w zbiorach specjalnych Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles), pozwala zobaczyć, w jaki sposób umiający czytać i pisać mężczyźni i kobiety przyswajali sobie oświeceniowe idee. Jako dżentelmen turysta w epoce, w której wynaleziono to zajęcie, Wyndham podróżował w głąb Walii, chcąc poniekąd pokazać zapomniane piękno tej krainy, której mieszkańców błędnie przedstawiano jako aroganckich i zacofanych. Dość szczegółowo opisał walijskie zabytki pochodzenia rzymskiego i normańskiego, piękno walijskich kościołów oraz wysiłki, jakie podejmowano w celu ochrony tych zabytków „przed dziką, grabieżczą ciekawością gminu”².

Wyndham widział w starożytnym Rzymianinie kogoś, kto pełnił misję cywilizacyjną, kto sztuką i architekturą „zdobył równie wiele [...], co mieczem”. Fascynowała go integralność rzymskiej sztuki i architektury, a „heterogenicznej mieszaniny stylów architektonicznych, dominującej we współczesnym Kościele [...] nie uważał bynajmniej za miłą dla oka”³. W latach sześćdziesiątych XX wieku, w swoich późnych pracach Peter Gay opisywał Oświecenie jako epokę, w której odrodziło się pogaństwo. Ten właśnie sposób odczuwania znajduje wyraz w rozmyślaniach Wyndhama podróżującego po Wielkiej Brytanii, a następnie po Europie kontynentalnej. Podobnie jak inni oświeceniowi reformatorzy katolickiej Europy cenił on przede wszystkim porządek i regularność pogańskiej architektury. Gdyby znalazł się akurat w mieście zniszczonym przez trzęsienie ziemi, Wyndham – wzorem oświeconego premiera Portugalii z po-

¹ R. Krebs, *Helvétius en Allemagne ou la Tentation du Matérialisme*, Champion, Paris 2006, s. 15–48; list od Luízy Gottsched znajduje się na s. 31.

² Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, Young Research Library [dalej: YRL], rękopis nr 170/18; notatki na rękopisie do wydania poprawionego sporządzone przez autora, cytaty pojawiają się na s. 8–9.

³ Tamże, notatki do s. 34–36 manuskryptu.

łowy XVIII wieku – odbudowałby Lizbonę tak, by odzwierciedlała porządek geometryczny oraz jednorodny zamysł⁴.

Wyndham, który zaczął swoje podróże jako młody człowiek, przeszedł całą Wielką Brytanię, Irlandię oraz znaczną część Europy kontynentalnej. Wszędzie wypowiada się na temat piękna kościołów, które porównuje ze sobą, ani razu jednak nie mówi, że wstąpił do kościoła, żeby się pomodlić. Uwielbia majestat zamków i dworów, w Irlandii jednak dostrzega niesprawiedliwość społeczną. „Niegodne człowieka jest to, że gdy szlachta pędzi życie, opływając w większe zbytki niż książęta, ludzie biedni muszą żyć gorzej niż psy!”⁵ Sam Rousseau mógłby to napisać. Wyndham był oburzony z powodu przerażającego ubóstwa, jakie zobaczył na ulicach Sycylii, gdzie widział dzieci brudne i gołe. Te wzniosłe uczucia, jakie żywił względem biedoty, nie ukryją jednak tego, co w ogólności stanowi pogardę dla prostego człowieka – na przykład kupców, od których roilo się wokół powozu podróżnego, a których określał mianem „zwierząt w [ludzkim – przyp. tłum.] świecie”⁶.

Być grzecznym i kulturalnym – oto idealne cechy zachowania dżentelmena, które Wyndham zachwala na każdym kroku⁷. Mają one stanowić racjonalną zaporę przed naiwnością i arogancją. Wywodząc się z protestanckiej rodziny, ten angielski podróżnik uważał zwyczaje religijne Francuzów za „bałwochwalstwo”, o czym miało świadczyć to, że w jednym z kościołów znalazł jako „idola na pierwszym planie [...] stary, brzydki, drewniany krucyfiks, który niegdyś przemówił. Tłumy naiwnych, klęcząc przed krucyfiksem, każdego dnia potwierdzają ten cud”⁸. Wyndham zawsze zwraca uwagę na to, co jego zdaniem oznacza zacofanie, brak postępu. Powszechny we Włoszech zwyczaj otwierania trumny z ciałem nieboszczyka, który umarł na ospę, wywołuje u niego okrzyk: „jakże oczywiste są absurdalność i niebezpieczeństwo, związane z tą praktyką!”. W innym miejscu namalowany wizerunek Jezusa jako pana młodego u boku św. Katarzyny zostanie uznany za nic innego jak bluźnierstwo⁹. W bliższym mu kontekście kulturowym z kolei postrzega metodyzm jako wyznanie wywierające „zgubny wpływ” przez swoich „mechanicznych kaznodziejów” oferujących „zatrute zasady”¹⁰. Wielu zwolenników oświecenia uważało metodyzm oraz podobne formy religii odwołujące się do emocji – za rodzaj „entuzjazmu”.

⁴ Zob. P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, Knopf, New York 1966, rozdz. 2; a także T.D. Walker, *Enlightened Absolutism and the Lisbon Earthquake: Asserting State Dominance over Religious Sites and the Church in Eighteenth-Century Portugal*, „Eighteenth-Century Studies” 2015, vol. 48, no. 3, s. 307–328.

⁵ Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, YRL, rękopis nr 170/3.1, z końca lat pięćdziesiątych XVIII wieku, s. 25.

⁶ Tamże, rękopis nr 170/16.6, s. 54; notatki z Sycylii zaczynają się od 1766 roku, II tom bez paginacji.

⁷ Tamże, s. 36; s. 58 podaje datę 19 stycznia 1760.

⁸ Tamże, rękopis nr 170/16.4, s. 31–32.

⁹ Tamże, rękopis nr 170/16.5, s. 44–48.

¹⁰ Tamże, rękopis nr 170/18, s. 69–70 tekstu drukowanego.

Nie było to może aż tak pejoratywne określenie jak „francuscy prorocy” albo *convulsionnaires*, ale nie stanowiło ono raczej wyrazu pochlebnej opinii.

Nasz oświecony dżentelmen, podróżując, zdradza, że jego preferencje estetyczne sytuują się po stronie starożytnych Rzymian, a nie osiągnąć współczesnych mu chrześcijan. Wrażliwość na pokaz pasuje bardziej do świata klasycznego niż chrześcijańskiego, Wyndham zaś nigdy nie powstrzymuje się przed wskazaniem brzydoty kościoła czy katedry; jedynie starożytne ruiny pozostawione przez Rzymian niezmiennie go inspirują. A jednak, kierując się oświeceniowymi uprzedzeniami, uznaje protestancką architekturę kościelną za ładniejszą od architektury katolickich świątyń¹¹. W ogólności, nazywając coś nowoczesnym, wyraża się z aprobatą, a za szczególnie wdzięczne uważa miasta zachowujące geometryczne proporcje. Dopełnienie jego podróży stanowią zainteresowania naukowe: używanie termometrów do pomiaru temperatury, wskazanie na utratę reputacji przez uniwersytet z uwagi na upadek poziomu nauczania dyscyplin ścisłych (taka wzmianka figuruje w odniesieniu do uniwersytetu w Lejdzie)¹². Wyndham odnotowuje eksperymenty z kamieniami, znalezionymi we Włoszech, które po ogrzaniu zawiesza się na nitce, obserwując ich wzajemne przyciąganie się – i zauważa, że „po przyciąganiu nie następuje odpychanie, jak to dzieje się w przypadku zwykłych eksperymentów z elektrycznością”. Chwali sycylijskiego księcia za to, że ma nadzwyczajną wiedzę w dziedzinie chemii¹³. Na szczególne wyróżnienie, zdaniem Wyndhama, zasługuje utworzenie bibliotek wypożyczających książki, jak również początki praktyki szczepienia przeciwko ospie.

Wyndhama najtrafniej można by opisać jako przedstawiciela umiarkowanego Oświecenia, wykazuje on zresztą niewiele zainteresowania materializmem czy ateizmem. Takich poszukiwaczy estetyki, która odwróciła się od surowości protestanckiej predestynacji albo katolickiej inkwizycji, było wielu. Jak widać, zwiedzanie obcych krajów dawało niesamowite możliwości wyartykułowania tego, czego wcześniej nie można było sobie wyobrazić. Warto wspomnieć o anonimowym traktacie opublikowanym pod fałszywym szyldem Pierre’a Marteau, który mówi o androgenicznych Australijczykach, mających wewnętrzne cechy płciowe męskie i żeńskie i niemających w swoim słowniku wyrazu „ojciec”. Stąd też matki i dzieci nie są tam podporządkowane ojcom, a „ogromna władza, jaką mężczyzna uzurpował sobie nad kobietą, to rezultat ohydnej tyranii, a nie

¹¹ Tamże, rękopis 170/16.4, s. 55–56 na temat ruin w Arles; na temat katedry św. Piotra w Rzymie zob. notatnik 6, s. 58, ostatnia strona przed indeksem.

¹² Tamże, rękopis nr 170/16, notatnik nr 9, brak numeracji stron; materiał zawiera dyskusję na temat poglądów Boerhaavego oraz upadku poziomu nauczania medycyny; kończy się na roku 1767. Zob. notatki po przeciwnej stronie do s. 74 na temat biblioteki. W rękopisie nr 170/16.6 odnotowane zostało użycie termometru do zmierzenia temperatury na szczycie góry Etna (brak numeracji stron).

¹³ Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, YRL, rękopis nr 170/16.7, z lat 1766–1767, brak numeracji stron. Kamienie, o których wspomniano, to turmaliny.

usankcjonowanego autorytetu”¹⁴. Gdy przedmiotem ataku staje się tyrania, jej definicja z łatwością ulega rozszerzeniu. Skoro tylko uzna się za libertynów tych, którzy mają władzę i stoją wysoko w hierarchii społecznej, dlaczego by nie wmówić skłonności do rozpusty całym społeczeństwom? Jak mawiali mędrcy hinduscy, czy podróżujesz na wschód, czy na zachód, czy nawet do Afryki – wszędzie znajdziesz wolną miłość, uprawianą bez wstydu¹⁵.

Istotą człowieczeństwa – według Australijczyków – jest swoboda. Wypowiadają się też niezbyt jasno na temat Boga: „wierzą, że ta niepojmowalna istota jest wszystkim, co jest, i oddają jej wszelką cześć, jaką można sobie wyobrazić”. Nigdy jednak nie rozmawiają o religii. Komentujący zwyczaje Australijczyków *le vieillard philosophe* tłumaczy następnie, że wszechświat składa się z atomów w ruchu – i niczego więcej. Podróżując do rzekomo nowego świata, niemalże bez trudu przechodzi od deizmu do materializmu. Było wielu takich *philosophes*; należał do nich także francuski autor dzieła *Telliamed*, który wiele podróżował i chciał zupełnie zrewidować poglądy na temat wieku świata. Niekiedy, nie znając ich prawdziwej tożsamości, możemy zobaczyć tych anonimowych autorów w roli swego rodzaju oświeceniowego everymana¹⁶.

Takim właśnie everymanem był anonimowy autor, który w połowie stulecia próbował sformułować zasady *via media*, polegającej na samoopanowaniu oraz dążeniu do szczęśliwego życia w społeczeństwie. Nawiasem mówiąc – *Telliamed* mógł stanowić inspirację dla *Le Philosophe Indien*, oba dzieła miały bowiem zostać napisane przez filozofa z Indii¹⁷. Była to figura często spotykana w Oświeceniu. Obecnie przyjmuje się, że prawdziwym autorem dzieła *The Oeconomy of Human Life: Translated from an Indian Manuscript, Written by an Ancient Bramin* [Ekonomia życia ludzkiego. Tłumaczenie hinduskiego ręk-

¹⁴ J. Sadeur, *Nouveau Voyage de la terre austral*, Claude Barbin, Paris 1693 [informacja na temat wydawcy jest niemal na pewno fałszywa], s. 70–72; wypowiedź Australijczyka została opatrzona notatką w tekście „Gabriel de Foigny.” Tekst ten znajduje się wewnątrz traktatów opublikowanych przez „Pierre’a Marteau”, *Voyage d’Espagne*, 1667, oraz *Relation de l’Etat et Gouvernement d’Espagne*, 1667; w tym samym tomie znajdują się również *Memoires de la Cour d’Espagne* Madame d’Aulnoy (Moetjens, Haga 1695).

¹⁵ *L’Infidélité convaincu, ou les aventures* [sic] *amoureuses*, Pierre Marteau, Cologne 1676; tekst ten znajduje się wewnątrz innego tekstu: *Hattige ou les Amours du Roy de Tamaran nouvelle* (Simon l’Africain, Cologne 1676) [który przypisuje się Gabrielowi Brémondowi].

¹⁶ Istnieją liczne kopie tekstu *Telliamed*. Zob. na przykład *Nouveau système du monde ou entretien de Teliamed, philosophe indien avec un missionnaire françois*, 1729 (Bibliothèque de l’Arsenal, rękopis nr 2885).

¹⁷ Bibliothèque d’Arsenal w Paryżu, rękopis nr 9528 z przedmową datowaną na rok 1749 (Pekin) oraz dedykacją datowaną na rok 1758. Kopia wydania jest dostępna za pośrednictwem Google Books, jej autorstwo przypisuje się – w przedmowie do oryginalnego rękopisu oraz tekstu będącego jego kopią – Robertowi Dodsleyowi, Lordowi Filipowi Dormerowi Stanhope’owi Chesterfieldowi. Istnieje drukowana wersja tego tekstu, wydana przez anonimowego autora, *Le Elixir de la morale indienne, ou Economie de la vie humaine*, Ganeau, Paris 1760, autoryzowana na mocy przywileju królewskiego. Zob. także H.M. Solomon, *The Rise of Robert Dodsley: Creating the New Age of Print*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1996.

kopisu, sporządzonego ręką starożytnego bramina – przyp. tłum.], w języku francuskim znanego pod tytułem *Le Philosophe Indien*, jest brytyjski wydawca i poeta Robert Dodsley. Bezpiecznie zaszyty w Londynie, autor ten twierdził, że filozofii i religii nauczył się u starych braminów, podróżując do Chin i Tybetu.

Choć tekst ten przypisuje się angielskiemu arystokracie, Lordowi Chesterfieldowi, w Europie kontynentalnej francuska wersja *The Oeconomy* zajmuje miejsce w ogromnym nurcie literatury podziemnej, powstającej często pod wpływem materializmu w latach czterdziestych XVIII wieku. Autor tekstu opowiada się za religią wyłącznie naturalną, odpowiednią do tego, by wieść szczęśliwe życie w społeczeństwie, aczkolwiek nie jest ateistą. Twierdzi również, że tekst ten został napisany przez bramina w czasach starożytnych.

W teizmie filozofa z Indii można jednak dostrzec wątki spinozańskie. Mądrość Bożą wychwala on, zauważając na przykład: „Niezwykłość tego mechanizmu to dzieło jego rąk. Słuchaj jego głosu...”¹⁸. Jednak, antropomorfizując Boga, dalej twierdzi: „Pan jest sprawiedliwy; osądza świat sprawiedliwie i według prawdy [...]. Wielkich i małych, mądrych i niemających wiedzy [...] traktuje tak samo – wedle ich zasług”¹⁹. Nie jest to Bóg materialistów, ani też nie można go utożsamić z Bogiem któregoś z trzech religii monoteistycznych. Żaden tekst, który można wiązać z Oświeceniem, nie doczekał się większej liczby wydań i przekładów – zarówno drukowanych, jak i w formie rękopiśmiennej; jego kopie ukazały się w języku niemieckim, węgierskim, walijskim oraz w innych językach. W samym wieku XVIII ukazało się dwieście jego wydań, z kolei po roku 1800 kolejne edycje sięgnęły połowy z tej liczby²⁰. Poglądy zawarte w *The Oeconomy of Human Life* możemy opisać jako bliskie oświeceniowej religijności w wydaniu umiarkowanym, uznającej fizykoteologię, ale raczej nie jako teistyczne.

Znaczna część pouczeń, jakie kieruje do czytelnika nasz bramiński *philosophe*, dotyczy zagrożeń związanych z lenistwem, zawiścią, pretensjonalnym wysławianiem się, szydzeniem z innych ludzi, a także, co nie bez znaczenia, konieczności nieustraszonego stawiania czoła „złośliwościom fortuny”²¹. Etyczne podstawy tego tekstu tkwią w neostoicyzmie o implikacjach republikańskich. Etyka ta charakteryzuje się potępieniem zbytku i ekstrawagancji, gniewu i rozpusty. Kobiety muszą zabiegać o te same cnoty, o które zabiegają mężczyźni, choć przedstawicielki płci pięknej uważa się przede wszystkim za opiekunki domowego ogniska i pociechę mężów. Wiara, za którą opowiada się ten anonimowy autor, ma umocowanie w tym, co świeckie: w dążeniach doczesnych, które trzymają jednostkę w korbach dyscypliny. Religia ta może się obyć bez

¹⁸ *Le Elixir de la morale indienne...*, dz. cyt. s. 18.

¹⁹ Tamże, s. 110–113.

²⁰ J. Bray, *The Oeconomy of Human Life: An 'Ancient Bramin' in Eighteenth-Century Tibet*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2009, vol. 19, no. 4, s. 439–458; *The Correspondence of Robert Dodsley 1733–1764*, ed. J.E. Tierney, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 10–11.

²¹ *Le Elixir de la morale indienne...*, s. 34.

księży, kościołów, kazań czy też Pisma Świętego. Ktoś taki jak Wyndham przeczytałby ten tekst z przyjemnością, nie czując się urażonym. W gruncie rzeczy on także podawał przykład kobiet z Neapolu, które „opowiadały publicznie takie historie, że każda Angielka zalałaby się rumieńcem wstydu, gdyby miała je czytać na osobności”²². Wydaje się, że historie te podobały mu się.

Dodsley, domniemany twórca tej nowej koncepcji religii naturalnej, rozpoczął karierę jako wydawca, firmując się anonimowym znakiem wydawniczym pochodzącym od Paula Whiteheada. *The Manners, A Satire* jest dziełem o wydźwięku uderzająco antymonarchistycznym, w którym autor wyraża wiele poglądów republikańskich, zwracając się do czytelnika w taki na przykład sposób: „Po trzykroć szczęśliwy miłośnik ojczyzny, który nie jest poddanym żadnego dworu, którego godności nie pomniejszają tytuły, a urodzenie pod daną gwiazdą nie odbiera honoru”. Przez ten tekst Dodsley wylądował w więzieniu, z którego uwolniono go wyłącznie dzięki staraniom wpływowego przyjaciela. Potem znów zajmował się wydawaniem pism prawie wszystkich wybitnych autorów, poczynawszy od Samuela Johnsona, skończywszy zaś na Edmundzie Burke’u, a także, co nie bez znaczenia, został angielskim wydawcą dzieł Woltera. Choć trudno określić jego własne poglądy religijne, wydaje się, że najłatwiej byłoby utożsamić je z deizmem²³. Pisząc do przyjaciela o chrzcie, na którym miał być obecny, Dodsley użył wyrażenia: „uroczysta błazenada ceremonii chrztu”²⁴. Jak pokazałam w książce poświęconej holenderskim wydawcom i księgarzom, takim jak Bernard Picart i Jean Frederick Bernard, zaangażowanie w pracę zarobkową nie wykluczało lokowania ideologicznych sympatii po stronie Oświecenia²⁵.

Otwartość na to, co nowe i egzotyczne, nie była przypisana jedynie gabinetowym filozofom, takim jak Dodsley. W świadectwach podróżników, a nawet marynarzy w służbie imperium znajdujemy dowód na to, że już w połowie XVIII stulecia postrzegano człowieczeństwo jako własność taką samą u wszystkich ludzi, także na przykład u Afrykanów, napotkanych na małej zachodnioafrykańskiej wyspie Gorée, będącej jednym z pierwszych ośrodków handlu niewolnikami. Samuel Dickenson, kapelan angielskiego statku zwanego Dunkierka, tak pisał na temat Afrykanów:

[...] jeśli chodzi o ich maniery i zachowanie, wydają mi się ludźmi ze wszech miar spokojnymi, nieszkodliwymi i ułożonymi. Doświadczyłem ze strony niektórych z nich ogromnego poczucia wdzięczności i jestem zdania, że niewielu jest takich, których uczuć nie mogłoby zjednać uprzejme i roztropne zachowanie Europejczyków,

²² Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, YRL, rękopis nr 170/16.6, rozpoczęty w roku 1766, brak numeracji stron.

²³ *The Correspondence of Robert Dodsley...*, dz. cyt., s. 21.

²⁴ Tamże.

²⁵ L. Hunt, M. Jacob, W. Mijnhardt, *The Book that Changed Europe: Picart and Bernard's 'Religious Ceremonies of the World'*, Harvard University Press, Cambridge MA–London 2010.

a w konsekwencji – że jest winą tych ostatnich, jeśli nie żyją z nimi w pokoju, przyjaźni i harmonii.

Dickenson wiedział, że obieguje uprzedzenia odnoszące się do „Murzynów” i poszukiwał wyjaśnień w duchu naturalizmu.

Mówi się – pisał – że podobnie jak inni Murzyni charakteryzują się oni dużą opieszałością, może się to jednak brać z tego, że mają niewiele potrzeb, jak również z tego, że rodzina może się tu z łatwością zaopatrzyć we wszystko, co niezbędne do życia. To zwalnia ich z konieczności podejmowania większego wysiłku, a samo w sobie stanowi szczególnie błogosławieństwo w tak parnym klimacie²⁶.

Oświecony kapelan, choć był oddanym chrześcijaninem, opisał pracę zarówno mężczyzn, jak i kobiet zamieszkujących wyspę, porównując ją do znoju, w jakim trudziły się kobiety zwłaszcza w Europie. Twierdził, że Afrykanom brakuje jedynie dwóch przymiotów: „lepszego znajomości chrześcijaństwa, która pozwoliłaby wykorzenić przesąd, złagodzić obyczaje oraz utwierdzić tych ludzi w nadziei, przedstawiając im jasną perspektywę przyszłego szczęścia i chwały”, a także dobrego rządu, który „ograniczyłby suwerenną władzę króla i w ten sposób uwolnił ich od arbitralnych nakazów oraz królewskiej tyranii”²⁷. Nie zważając na powszechność poligamii, Dickenson opisuje kobiety żyjące na wyspie jako obdarzone „wspaniałym charakterem” i wierne swoim mężom. Badanie obyczajów, zajęć, sposobów zaopatrywania się w żywność, rodzajów zbóż i trunków, drzew, roślin i zwierząt prowadzi Dickensona do porównania względnego dobrobytu, jaki dostrzega w Gorée, ze skrajnym ubóstwem, które widział w Irlandii²⁸. Angielski zwyczaj odwiedzania innych części Wysp Brytyjskich w poszukiwaniu postępu praktykowano nieustannie przez cały wiek. Szkocja od zawsze przyciągała, a angielscy podróżnicy odwiedzali miasto za miastem, hrabstwo za hrabstwem, chcąc rozwijać handel i przemysł. Nieodmiennie stanowiły one oznakę aktywności i postępu²⁹.

Jeden z najbardziej kłopotliwych dylematów, przed którym stanęli Europejczycy w XVIII wieku, dotyczył tego, jak wyjaśnić względny dobrobyt lub ubóstwo – tak jak je postrzegano w Europie lub poza jej granicami. Istnienie tak wielkich kontrastów wymagało podjęcia starannych badań, a każdy, kto próbował je zrozumieć – poczynawszy od naszego kapelana okrętowego, a skończywszy

²⁶ Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, YRL, rękopis nr 170/429, 1758, „Journal of a voyage to Gorée in Africa by Samuel Dickenson”, s. 24–25. Dickenson pochodził z Blymhill w hrabstwie Staffordshire.

²⁷ Tamże, s. 28.

²⁸ Tamże, s. 34.

²⁹ A. Campbell, *A journey from Edinburgh through parts of North Britain; containing remarks on Scottish landscape; and observations on rural economy, natural history, manufactures, trade, and commerce; interspersed with anecdotes, traditional, literary, and historical*, A. Strahan for T. Longman and O. Rees, London 1802, vol. 1, s. 19–22.

na Adamie Smicie i filozofach szkockich – poświęcał czas na obserwacje inspirowane nauką.

Dickenson szczegółowo opisywał każde zwierzę i roślinę, jakie zobaczył w Afryce – „*Coracias Senegala*, osobliwy ptak migrujący [...] do naszego kraju przylatuje o określonej porze roku; jest to gatunek sójki” – i cytował opublikowane relacje podróżników, takich jak William Dampier czy Michel Adanson. Gdy przebywał we Francji, korzystał z tych samych zdolności do obserwacji, pisząc: „rośliny, które widziałem w Lyonie...” itd. Podobnie też jak Wyndham, ten kapelan podróżnik gardził praktykami rzymskich katolików, ciesząc się na widok rzymskich ruin, które napotykał w Nîmes na południu Francji. „Ząb czasu – relacjonował – nie nadgryzł zbyt wiele wspaniałych pozostałości z czasów starożytnej świetności [...] trudno, by prostota, majestatyczność i harmonia kształtów nie wzbudzały w każdym, kto się im przygląda, miłego uczucia wzniosłości i zachwytu”³⁰. Radość, jaką wzbudzały w Dickensonie starożytne ruiny, dopełniało poświęcenie nauce, a także gruntowne wykształcenie nie tylko w zakresie teologii, ale też historii naturalnej, botaniki i mechaniki.

W obliczu tego, co obce i dziwne, oświeceni podróżnicy z łatwością przyjęli, że opisywani przez nich ludzie są od nich gorsi. Podobnie jak szkoccy filozofowie, którzy przemianę i rozwój człowieka zaczęli postrzegać pod kątem podziału na różne etapy, nasz kapelan okrętowy obserwował i klasyfikował łaskawym okiem. I tak jak broni Afrykanów, chwali Francuzów za ich człowieczeństwo i wielkoduszość, cechy „narodu, którego charakter zbyt często przedstawia się w fałszywym świetle i który doznaje krzywdy z powodu żywności względem niego uprzedzeń”³¹. W komunikacji z obcokrajowcami nasi oświeceni podróżnicy przejawiają postawę kosmopolityczną, chęć zaakceptowania różnic i dostrzeżenia ich wartości, a w przypadku Dickensona – uznania południowej Francji za miejsce, które obdarza „darami przepięknej Ziemi Obiecanej”. Dickenson wychwala nawet napotkanych Turków za „osobistą schludność i wielką elegancję [...] [określając ich wprawdzie mianem – przyp. tłum.] opieaszonych, lecz walecznych i uczciwych”³².

Pragnienie dokonywania odkryć intelektualnych mogło ogarnąć każdego młodego człowieka w rodzinie, który podążał drogą oświeceniowej edukacji i był otwarty na realizację celów naukowych. Taką właśnie edukację odebrał Richard Lovell Edgeworth (1744–1817), którego córka Maria miała zostać słynną powieściopisarką pierwszej połowy XIX wieku. W swoich wspomnieniach (zebranych przez Marię) opisuje on oddanie nauce, jakiego doświadczył w domu lat młodzieńczych, będąc pod opieką matki. Edgeworth należy do pierwszej generacji brytyjskich przemysłowców, choć posiadanie przezeń majątku ziem-

³⁰ Tamże, „*Journal from London to Marseilles*, by S. Dickenson 1766, 1767, 1768”, s. 45–50; cytat pochodzi ze s. 54.

³¹ Tamże, s. 67.

³² Tamże, „*Journal Mediterranean Gibraltar*”, 1760, s. 29.

skiego sprawiło, że nie musiał zarabiać na życie, pracując w przemyśle. Ze swoim pokoleniem podzielał Edgeworth pasję do nauki, a zwłaszcza do mechaniki i wynalazków, rozwijaną dzięki zachętom ze strony matki³³.

Rodzina Edgeworthów chlubiła się liberalnym podejściem do Irlandczyków, ani przez chwilę jednak nie odczuwając skrupułów z powodu swojego uprzywilejowanego statusu bogatych protestanckich właścicieli ziemskich. Poszukiwali oni lepszych rozwiązań, które przynosiłyby korzyści im samym oraz klasie, do której należeli. Oprócz różnych publikacji naukowych Richard Edgeworth pozostawił po sobie bezcenny zbiór notatek z wykładów, które sporządził w czasie studiów w Edynburgu w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku. Jako że wiele ambitnych rodzin przemysłowców wybierało ten uniwersytet dla swoich dzieci, notatki te jasno ukazują zaawansowany poziom wykładów w zakresie nauk ścisłych, które uzupełniano o pokazy działania silnika parowego.

Istotnie, środowisko uniwersyteckie w Edynburgu i Glasgow w niespokojnych latach dziewięćdziesiątych XVIII stulecia przejawiało poglądy oświeceniowe niemal na każdym kroku. Sposób podejścia do rewolucji angielskiej z połowy XVII wieku sugerował, że to król, a nie parlament czy też purytanie, ponosi odpowiedzialność za przewrót. Twierdzono, że podstawą ustroju społecznego jest umowa społeczna, którą zawiera lud i którą oczywiście ten sam lud lub jego przyszłe pokolenia mogą rozwiązać. Studenci pławili się w nieprzyzwoitych uciechach, a gdy zachowywali się przyzwoicie, namiętnie popierali rewolucję francuską. Potomkowie niektórych słynnych rodów przemysłowców, takich jak Wattowie, grali pierwsze skrzypce w klubach studenckich. Z młodymi poetami, takimi jak Wordsworth, Coleridge i Southey, łączyła ich wspólna sprawa. Owi poeci, którzy wkrótce mieli zyskać sławę jako angielscy romantycy, podzielali zainteresowanie naszych studentów polityką francuską.

Jako radykałowie ci aspirujący poeci i politycy konkurowali z francuskimi *philosophes*, zwolennikami materializmu z połowy stulecia – gdy idzie o niewolnictwo, skłonności republikańskie, a nawet demokratyczne, a także całkowitą pogardę względem zorganizowanej religii. Uosabiali oni świecki światopogląd, którego ideami żyli tak, jakby stanowiły one ich naturalny żywioł.

Przewodzili im profesorowie. Na wydziale w Glasgow w okresie, który zaczął się w latach pięćdziesiątych, a skończył w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, John Anderson (zm. 1796) zmienił się w zagorzałego zwolennika rewolucji francuskiej³⁴. Do wywrotowych poglądów, które głosił na swoich zajęciach z prawa naturalnego (uczęszczał na nie Gregory Watt), należał ten, zgodnie

³³ *Memoirs of Richard Lovell Edgeworth, esq. Begun by Himself, and Concluded by his Daughter, Maria Edgeworth*, Richard Bentley, London 1844. Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, YRL, rękopis nr 170/650; kopia ta należała do rodziny i zawiera notatki pisane odręcznie.

³⁴ R.L. Emerson, *Academic Patronage in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, s. 129–130, 187–188.

z którym primogenitura stanowi „instytucję pełną absurdu i zła [...] a obowiązkiem mężczyzny powinna być dbałość o wszystkie swoje dzieci w takim samym stopniu”³⁵. Żadnego z tych ataków na ustalony porządek społeczny nie należy postrzegać jedynie jako wyrazu górnolotnego sposobu myślenia; Anderson, podobnie jak samo Oświecenie, również składał obietnice coraz większego postępu.

Anderson zaczyna swoje rozważania na gruncie filozofii moralnej w sposób niemal liryczny:

Człowieka wyróżnia przede wszystkim zdolność doskonalenia intelektu [...]. Proces ten nie ma granic. Ustaje dopiero wtedy, gdy kończy się życie. Człowiek może przekazywać swym potomnym wiedzę, którą sam zdobywa, dzięki czemu ludzkość nieustannie czyni postępy w kształceniu się [...]. Najwyższej istocie spodobało się obdarzyć niektórych ludzi nadprzyrodzonymi zdolnościami, tak aby mogli udzielać nauk innym³⁶.

Postępy w kształceniu dało się zauważyć wszędzie, w szczególności jednak w dziedzinie chemii i fizyki. Nawet niższe klasy czerpały z tego korzyści.

Odpowiednie zastosowanie maszyn może w znacznym stopniu przyczynić się do zmniejszenia ilości pracy, jaką wykonuje człowiek. Można też w ten sposób osiągnąć większą precyzję od tej, jaką osiąga się dzięki pracy ludzkich rąk. Z pomocą mechaniki człowiek może przezwyciężyć przeszkody, którym inaczej nie potrafiłby stawić czoła [...] może osiągać rzeczy skądinąd niemożliwe³⁷.

Ciąg dalszy pochwały nowoczesności wygląda tak oto: „Nigdy dość pochwał pod adresem mechaniki, którą rozwinęto do takiego stopnia doskonałości, że na pierwszy rzut oka bylibyśmy skłonni myśleć, że jest to całkowicie niemożliwe [...] nie do wiary, jak wielką pomoc ofiarowała ludzkości mechanika”³⁸. W Glasgow lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku młodzi ludzie, tacy jak Gregory Watt, mogli być świadkami radykalizmu politycznego, ale także silnego poparcia dla idei postępu – zarówno gospodarczego, jak i politycznego.

Historię, zgodnie z zaleceniami, jakie formułowało szkockie Oświecenie, Anderson przedstawiał etapami, kończąc na ostatnim stadium jej rozwoju, jakie stanowiło nowoczesne społeczeństwo handlowe³⁹. Wykłady Andersona stanowiły jednak zapowiedź zmiany standardowego ujęcia: „W tym okresie –

³⁵ Rękopisy Gregory’ego Watta, Muzeum Nauki w Londynie, rękopis nr 2416, trzeci z pięciu, s. 63–64.

³⁶ Tamże, rękopis nr 2416, piąty z pięciu, s. 1–2, 21.

³⁷ Tamże, s. 28–29. „Skonstruowano maszyny, które niezmiernie ułatwiają ludziom pracę, zwalniając człowieka z konieczności korzystania z siły zwierząt”.

³⁸ Tamże, s. 30–31.

³⁹ Tamże, rękopis nr 2421, notatnik nr 3.10, zatytułowany „Rząd. Część I: O pochodzeniu i postępach w rządzeniu”. Na temat ataku na torysów zob. s. 13; na temat umowy, którą zawiera lud w celu ustanowienia lub rozwiązania rządu, zob. s. 17; na temat stadiów rozwoju historii zob. s. 18–50.

pisał – postęp w handlu i produkcji następuje bardzo gwałtownie”. W każdym możliwym miejscu w wykładach na temat stadiów rozwoju historii dodawał do handlu produkcję przemysłową, twierdząc, iż stanowi ona kluczowy aspekt nowoczesnych przemian politycznych. „Konsekwencją postępu, jaki nastąpił w dziedzinie rzemiosła i produkcji przemysłowej, jest wielki wzrost bogactwa [...]. Stąd dzięki fabrykom powstają wielkie miasta. W krajach nierozwiniętych tego nie ma”⁴⁰. Przemysł rodzi luksus, a to z kolei napędza ludzką przedsiębiorczość. Studenci pochodzący z rodzin przemysłowców mogli chodzić z podniesionym czołem.

Życie na kontynencie

Wielka Brytania różniła się od Europy kontynentalnej pod względem rozwoju przemysłu, który – w czasach Wattów i Edgeworthów – daleko wyprzedzał przemysł, jaki można było zastać w dowolnej części Europy Zachodniej. Ze społeczno-politycznego punktu widzenia historia wydaje się bardziej skomplikowana. Autorytarno-monarchiczne formy rządów dominowały we Francji, na Półwyspie Iberyjskim, w cesarstwie austriackim oraz na obszarach, na których mówiono po niemiecku. Polska była słaba i podporządkowana Rosji.

Wielki wyjątek od reguły, jaką były rządy autorytarne, stanowiła Republika Zjednoczonych Prowincji. Jej pomyślny rozwój dorównywał temu, który dało się zauważyć w Anglii, a instytucje samorządów lokalnych sprawowały władzę przez większą część stulecia, w czym przeszkodził dopiero najazd Francuzów w 1795 roku. Choć jeszcze bardziej oligarchiczne niż w Wielkiej Brytanii, społeczeństwo holenderskie, w szczególności w okresie poprzedzającym rok 1750, przejawiało radykalnie świecki charakter, co może zaskakiwać. Możemy się o tym przekonać, czytając pamiętnik Constantijna Huygensa juniora; biorąc jednak pod uwagę jego wysoki status społeczny, być może będziemy skłonni traktować jego „światowość” jako przywilej wysokiego urodzenia.

Trudno o większą pomyłkę niż uznanie Isabelli de Moerloose, należącej do holenderskich wolnomyslicieli, za wysoko urodzoną. Żyła ona w czasach Huygensa, choć daty jej narodzin nie możemy ustalić z całą pewnością (był to prawdopodobnie rok 1661). Wiemy jednak, że Isabella przyszła na świat w rodzinie katolickiej w Gandawie, a ostatecznie poślubiła pastora protestanckiego z Zelandii. Była niezwykle odcytana i pisała listy po francusku. Odróżniało ją to od jej plebejskich sąsiadów, podobnie jak małżeństwo z duchownym. Tym, co

⁴⁰ Tamże, s. 59 i 67; zob. także na temat towarów luksusowych (s. 79), jak również tego, że dzięki przemysłowi wytwórcemu robotnicy mają ciągle zajęcie (s. 73); przemysł wytwórczy sprawia, że klasy wyższe stają się inteligentne, a niższe klasy zacofane (s. 75).

przyczyniło się do całkowitej degradacji jej pozycji społecznej, było osadzenie w więzieniu za herezję, a następnie to, że popadła w szaleństwo. W więzieniu męczyła się przez dwanaście lat; na koniec zwolniono ją, gdy uznano, że wykazuje poprawę.

Zanim popadła w szaleństwo, Isabella opublikowała autobiografię liczącą ponad sześćset stron, w której jasno dała wyraz swojemu rozczarowaniu katolickim duchowieństwem, a nawet ogólnej pogardzie dla ograniczeń narzucanych przez zorganizowaną religię, oraz wyraziła chęć otwartego poruszania wszystkich kwestii związanych z ludzką seksualnością: poczynawszy od menstruacji, a skończywszy na *coitus interruptus* i *fellatio*⁴¹. To niezwykle dzieło przysporzyło jej znacznych kłopotów ze strony władz, choć nie było to bynajmniej jej pierwsze spotkanie ze stróżami pobożności. Kolejne pokolenie niderlandzkich wolnomysłicieli (Isabella zmarła prawdopodobnie w roku 1712) uznało ją za „swoją”, zaliczając ją do jednej ligi z Vaninim, rozmaitymi zwolennikami Spinozy i Johnem Tolandem⁴².

Nie znamy drogi, jaką musiała przebyć, by zasłużyć sobie na ten wątpliwy zaszczyt. Nie wiemy, co czytała ani z kim omawiała swoje koncepcje. Jej mąż, który był duchownym, przed śmiercią w 1692 roku musiał przecież poznać współczesne spory religijne oraz wiedzieć o wysiłkach podejmowanych przez takich reformatorów jak Balthazar Bekker, mających na celu wyrugowanie wiary w diabły i czarownice. Zapewne Isabella знаła te wierzenia, a nawet je uznawała, z kolei jej matka mocno wierzyła w możliwość, że córka została opętana. W latach dziewięćdziesiątych XVII wieku Isabella prowadziła małą szkołę w okolicach Amsterdamu, w której – jak odkryli miejscowi duchowni – uczyła „rzeczy bardzo bezbożnych i okropnych”. Zakutą w kajdany, zaciągnięto ją do miejscowego więzienia, *het spinhuis*, w którym pozostała do chwili przeniesienia do więzienia dla chorych psychicznie. W roku 1712, gdy skończyła pięćdziesiąt lat, jej nazwisko zniknęło z zachowanych kronik⁴³.

Z tamtego okresu zachowało się niewiele autobiografii mieszkańców Niderlandów, w każdym razie nic równie odkrywczego jak rozważania Isabelli na temat prywatnych przekonań czy praktyk seksualnych. Mówi ona czytelnikowi, że pisze po to, aby lepiej zrozumieć samą siebie. Na podstawie naszej wiedzy na temat innych przypadków „nieznanych” heretyków możemy przypuszczać, że Isabella doszła do swoich heretyckich wniosków częściowo na podstawie tego, co można było usłyszeć lub przeczytać w tamtych czasach w Republice, częściowo

⁴¹ *Vrede Tractaet. Gegeven van den Hemel door Vroewen Zaet. BESCHREVEN DOOR Isabella De Moederloose Weduwe van Domini Laurentius Hoogentoren, in zijn Leven Predikant in Zuit-Beverland*, Amsterdam 1695 (wydany przez autorkę).

⁴² J.C. Weyerman, *De Rotterdamsche Hermes*, bew. A. Nieuweboer, Amsterdam 1980 [kopia wydania z 1721 roku], s. 178.

⁴³ O wszystkim tym opowiada Herman Roodenburg w artykule *Sex, opvoeding en volksgeloof in de zeventiende eeuw. De autobiografie van Isabella de Moerloose*, „Tijdschrift voor social geschiedenis” 1983, 9, s. 311–342.

wo zaś na podstawie tradycji ludowych, w których wierzenia pogańskie łatwo zderzały się z tym, w co duchowieństwo chciało, by wierni wierzyli. Wyróżniała ją zuchwałość, z jaką głosiła swoje poglądy, oraz brak szacunku do autorytetów kościelnych i państwowych. Postawa ta upodabniała ją do innych heretyków, jakich można było spotkać w Republice, kojarzonych najczęściej ze Spinozą.

Co ciekawe, najlepiej byłoby zaliczyć Isabellę do myślicieli religijnych, aczkolwiek heretyckich. Bawił ją pomysł zostania zakonnicą; odeszła z Kościoła katolickiego, by na koniec poślubić niezbyt pobożnego protestanckiego księdza; w każdym mieście, w którym mieszkała, ściągała na siebie gniew kleru, z którym wdawała się w dyskusje na temat Pisma Świętego, jasno zaznaczając swą pogardę. Jej odyseję mieli powtórzyć mniej lub bardziej znaczący *philosophes*, o których na ogół wiadomo więcej. Swoją autobiografię traktowała jako próbę poznania samej siebie oraz przewodnik dla innych kobiet, zwłaszcza w kwestiach dotyczących życia seksualnego. Była osobą poszukującą, która miała to nieszczęście, że wpadła w ręce władz kościelnych.

Istnieją powody, by twierdzić, że stopień kontestacji religii w Republice był wyższy niż stopień, w jakim zwalczano ją w tym samym czasie w Anglii. Gdy wydawany w Londynie periodyk „Spectator” zaczynał się rozchodzić w 1711 roku, jego ton był lekki i gawędziarski. Gdy niecałe dziesięć lat później pojawiła się jedna z jego pierwszych imitacji, napisana w języku francuskim przez holenderskiego dziennikarza Justusa van Effena, w słowie wstępnym do „La Bagatelle” (1718) autor obiecywał szczerość i ostrożność w klasyfikowaniu idei – czy to jako zgodnych z ortodoksją, czy heretyckich. Takie klasyfikacje są dziełem „sług Ewangelii”, którzy dali się ponieść „nieprzerwanemu entuzjazmowi”. Tak zatem czasopismo opublikowało przedmowę, zawierającą rozwlekłe rozważania na temat natury prawdy religijnej, które – nawiasem mówiąc – ukazują, jak problematyczne stało się to zagadnienie.

Justus van Effen stopniowo przeobrażał się w myśliciela konserwatywnego, który z początkiem lat trzydziestych XVIII wieku dostrzegał już wszędzie moralny upadek społeczeństwa. Rzeczywiście, dziesięciolecie to ujawniło głębie, jaką może osiągnąć podejrzliwość. W tym okresie posądzano mężczyzn o homoseksualizm, a do roku 1730 męski homoseksualizm – czy to prawdziwy, czy wymaginowany – był powodem prześladowań na wielką skalę, w wyniku których setki mężczyzn przesłuchano lub oskarżono, a bywało, że skazano na stracenie. W Amsterdamie od 1730 do 1732 roku pozwano, poddano torturom i skazano na wygnanie trzydziestu pięciu mężczyzn za coś, co „książeczki do spowiedzi” określały mianem „kontaktu analnego”⁴⁴. Również w tej dekadzie wyrośli się robactwo, które drażyło drewniane tamy, a to groziło niebezpieczeństwem zalania kraju przez morze. Na domiar złego pojawiły się znaki wskazujące na to, że sytuacja ekonomiczna Holandii pogarsza się.

⁴⁴ T. van der Meer, *De wesentlijke sonde van sodomie en andere vuyligheeden. Sodomietenvervolgingen in Amsterdam 1730–1811*, Tabula, Amsterdam 1984, s. 103.

W pierwszej połowie stulecia Holenderski Kościół Reformowany znalazł się w otoczeniu rozmaitych herezji; oczywiście należał do nich antytrynitaryzm, byli tam także zwolennicy Spinozy. Panowało nawet przekonanie, że forma protestantyzmu znana jako pietyzm wiele zawdzięcza spinozizmowi⁴⁵. Z pewnością jedna z interpretacji filozofii Spinozy – mówiąca o poszukiwaniu jedności z Bogiem – przewija się w kręgach oświeceniowych przez cały XVIII wiek. Może nas zdumiewać względnie znikomy wkład Holendrów w rozwój Oświecenia w Europie, jest to jednak prawdą jedynie w odniesieniu do drugiej, a nie pierwszej połowy stulecia.

W pierwszej połowie XVIII wieku Republika Zjednoczonych Prowincji była jednym z pierwszych krajów – oprócz Wielkiej Brytanii – w których uznano naukę Newtona i zaczęto ją wykładać. Głosiciele nauki Newtona – wśród których najsłynniejszy był Willem Jacob s'Gravesande – nie przybywało jednak w Holandii. W drugiej połowie wieku nauka holenderska miała w zasadzie wtórny charakter, choć dostosowywała się do zmian obejmujących kwestie równości płci. Według mojej wiedzy pierwsze towarzystwo naukowe dla kobiet założono w Zelandii w latach osiemdziesiątych. Działo ono przez prawie sto lat⁴⁶.

W latach 1747–1748 Republika doświadczyła rewolucji; jednym z jej przywódców był pewien drugorzędny *philosophe* i wolnomularz Jean Rousset de Missy. De Missy i jego zwolennicy opowiadali się za brytyjskim stylem rządów z dużo silniejszym ośrodkiem władzy centralnej. „W nagrodę” de Missy został zmuszony udać się na wygnanie. Nawoływanie do reform i położenia kresu panowaniu w Republice oligarchii zakończyło się fiaskiem. Musiało minąć kolejne pokolenie, zanim zainteresowano się wewnętrznymi problemami chylącej się ku upadkowi Republiki. W latach osiemdziesiątych tak południowe, jak i północne Niderlandy stały na czele państw europejskich, zapoczątkowując epokę demokratycznych rewolucji. Zanim wybuchła rewolucja w Paryżu w 1789 roku, buntowała się zarówno Bruksela, jak i Amsterdam. Najazd reakcyjnych Prus zatrzymał rewolucyjne zmiany zachodzące w Amsterdamie, ale do roku 1795 rewolucyjna armia francuska – najpierw w Brukseli, a następnie w Amsterdamie – zdołała zaprowadzić demokrację w Niderlandach: na północy i na południu.

A jednak mimo obcego najazdu i upadku państwa Holendrzy nadal walczyli o wpływy na całym świecie, a w szczególności na tych obszarach, na których musieli konkurować z Brytyjczykami i Francuzami. Wszyscy kierowali się na wschód, ku imperium osmańskiemu i Indiom, zachowując w posiadaniu ko-

⁴⁵ W. Lütjeharms, *Het Philadelphisch-Oecumenisch Streven der Hernhutters in de Nederlanden in de Achttiende Eeuw*, Zendingsgenootschap der Evang. Broedergemeente, Zeist 1935, s. 144–149, zob. w szczególności: „by ustrzec się od błędów socynian, arian, arminian, a także tych, które popełnili Van Hattem, Leenhof, Deurhof, Hernhutters i inni”.

⁴⁶ *Newton and The Netherlands*, ed. E. Jorick, A. Maas, University of Leiden Press, Leiden 2012.

lonie w Ameryce Północnej⁴⁷. To stamtąd Holendrzy stopniowo zaczęli się wycofywać, Brytyjczycy i Francuzi natomiast, zapuściwszy korzenie na północy kontynentu, pozostawili Amerykę Południową w znacznej części Hiszpanom. Doświadczenie spektakularnego podboju Ameryki Łacińskiej sprawiło, że Hiszpania dołączyła do grupy krajów eksplorujących nieznane tereny i tworzących mapę świata.

Opublikowane pamiętniki hiszpańskich podróżników pozwalają poniekąd zobaczyć, jak bardzo sposób podejścia do spotykanej przez nich rdzennej ludności kształtowały wartości oświeceniowe – albo ich brak. Dość oczywiste jest, że wartości, jakie niosła ze sobą nauka, przenikały misję hiszpańskich kolonizatorów; wszystko musiało być zmierzone, naniesione na mapę, zaobserwowane i wyjaśnione⁴⁸. Nie było takiej granicy, która wydawałaby się niemożliwa do przejścia. Hiszpańscy podróżnicy pisali sprawozdania dla władz, dotyczące Kalifornii, Nowego Orleanu, Luizjany, a także potrzeby modernizacji [tych obszarów – przyp. tłum.]. Peru i Chile, jak również większą część Europy, starannie zbadano⁴⁹. Ogólnie rzecz biorąc, czytając hiszpańską literaturę podróżniczą, można zauważyć, że jej autorzy w znikomym stopniu zetknęli się z ogromną literaturą tego rodzaju, jaka powstała w innych językach; wszyscy jednak podzielali zainteresowanie sprawami całego globu, bez zdania sobie z tego sprawy nie sposób zrozumieć Oświecenia.

Taki też duch ogarnął pewnego młodego, niemal nieznanego niemiecko-języcznego teologa luterańskiego, który podjął pracę jako nauczyciel w szkole i bibliotekarz w łotewskim mieście portowym – Rydze. Umieszczanie wielkiego Johanna Herdera (ur. 1744) w jednym rzędzie z przeważnie nieznanymi podróżnikami czy heretykami wydaje się dziwaczne, spotykając się z nim jednak po raz pierwszy na kartach jego dziennika podróży z 1769 roku (nieopublikowanego za życia autora), nie mamy powodów, by przypuszczać, że zostanie on wybitnym intelektualistą. Dziennik ukazuje nam młodego mężczyznę, już wtedy wykazującego znajomość pism głównych autorów, których obecnie łączymy z Oświeceniem, pragnącego odnaleźć się w jego nurcie reformatorskim. Studiując na uniwersytecie, na którym wykładał Kant, Herder rozumiał zna-

⁴⁷ Zob. H. Boom, *Onze man in Constantinopel*, Frederick Gijsbert Baron van Dedem (1743–1820), Wals Pers, Zutphen 2012.

⁴⁸ A. de Ulloa (1716–1795), J.J. y Santacilia, *Relación histórica del viage a la América Meridional: hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura, y magnitud de la tierra, con otras varias observaciones astronómicas, y phisicas*, A. Marin, Madrid 1748.

⁴⁹ F. Boulligny (1736–1800), *Noticia Del Estado Actual Del Comercio Y Población De La Nueva Orleans Y Luisiana Española, Y Los Medios De Adelantar Aquella Provincia Que Presenta a S.M. Católica...* 1776, manuskrypt, Biblioteca Del Museo Ultramar w Madrycie; L. de Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*, 1794, J. Porrúa Turanzas, Madrid 1960; A. de Ulloa, J.J. y Santacilia, *Relación histórica...*, dz. cyt.; Sr. don J. de Galvez, L. de Sales (1745–1807), *Noticias de la Provincia de las Californias en tres cartas de un sacerdote, religioso, hijo del Real convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo*, H. De Orga, Valencia 1794.

czenie filozofii naturalnej i matematyki. Wyruszył w podróż do Francji, znając język francuski w stopniu niedostatecznym, za to niezmiernie podekscytowany na myśl o odkryciu czegoś nowego i nieznanego.

Tak więc ponownie możemy zobaczyć, że tak jak wielu europejskich podróżników Herder wyraża zafascynowanie światem starożytnym, początkami cywilizacji. W jego rozmyślaniach o podróżowaniu daje o sobie znać powszechność upodobania do wszelkich cywilizacji starożytnych – uczucie nieznaną uprzedzeń. W obliczu nędzy, jaką dostrzega w księstwie Kurlandii – „moralnej i kulturalnej pustyni” w okolicach Rygi – Herder postanawia przeprowadzić gruntowne reformy. Miejsce to potrzebuje biblioteki, dla arystokracji przydałoby się założyć łoża masońskie, a mieszkańcy tych terenów mogliby korzystać z jego usług w zakresie edukacji. Należy zakupić przyrządy naukowe. Gdy już wprowadzi się oświecenie, kultura Kurlandii przeniknie na Węgry, do Polski i Rosji, a „Ukraina stanie się nową Grecją”. Herder wierzył, że w wieku Monteskiusza, Rousseau, Hume’a i Mably’ego będzie można przeprowadzić reformy nawet w Rosji. Mogą to zrobić tylko sami Rosjanie, żaden inny naród nie dokonano tego za nich: „oto chwila, w której należy zacząć działać w Rosji”⁵⁰.

Na przykładzie Herdera możemy zobaczyć – wyraźniej niż na przykładzie któregośkolwiek z podróżników i badaczy, z jakimi zetknęliśmy się do tej pory – intelektualne zmagania, które stały się udziałem odważnie myślących autorów tego okresu. Jest oczywiste, że Herder znał tych autorów, sprawa wolności dociekań szczerze go obchodziła, a strach przed fanatyzmem religijnym był w nim głęboko zakorzeniony. To fanatyzm rozpala ducha, przez którego płoną biblioteki i drukarnie⁵¹. Herder nie daje jednak zielonego światła *philosophes*. Twierdzi, że niekiedy zanizają swoje aspiracje, tworząc encyklopedie i słowniki, a okres rozkwitu literatury francuskiej już minął. Nawet Monteskiusz, którego Herder zresztą niezmiernie wychwala, zapuszcza się na tereny pseudofilozofii, piętrząc przykłady, które ostatecznie zdają się sobie przeczyć. Koniec końców jednak Herder chce, aby niemiecka literatura i filozofia osiągnęły poziom literatury i filozofii francuskiej – niezależnie od tego, jak bardzo byłaby ona niedoskonała⁵².

Rozważania Herdera na temat cywilizacji starożytnych i współczesnych nie wskazują na to, by żywił on przekonanie o wyższości cywilizacyjnej Europejczyków; widać w nich raczej próbę dostrzeżenia we wszystkich narodach zdolności do twórczego korzystania z intelektu. U oświeceniowych podróżników, a tym bardziej u Herdera możemy odnaleźć załączek otwartości i zaciekawienia, jakie powoli miały doprowadzić do narodzin antropologii. Otwartość umysłu dopełniała coraz większe zaangażowanie na rzecz przeprowadzenia reform, wi-

⁵⁰ J.G. Herder, *Reisejournal*, Julius Beltz, Weinheim 1961, s. 58–61.

⁵¹ Tamże, s. 67–68.

⁵² Tamże, s. 82–87.

doczne w wielu miejscach w Niemczech oraz Republice Zjednoczonych Prowincji w ostatnim kwartale stulecia⁵³.

Ruchy reformatorskie z końca XVIII wieku ustąpiły w końcu pod naporem furii, jaką rozpętała rewolucja francuska. W latach dziewięćdziesiątych tego stulecia skutków rewolucji nie dało się uniknąć po obu stronach kanału La Manche. Okres życia Herdera rozciągał się aż po wiek XIX, możemy zatem zauważyć ciągłość między młodzieńczym oddaniem się filozofa wartościom i działaniom oświeceniowym a zaangażowaniem, z jakim przyjął zasady rewolucji. To rewolucja stanowiła impuls do przedstawienia własnych rozważań na temat roli wolnomularzy w państwie. Tym samym Herder nawiązał do kwestii poruszonej krótko w dzienniku podróży z 1769 roku, w którym proponował ucywilizować kurlandzką arystokrację przez włączenie jej w szeregi przedstawicieli masonerii.

W roku 1778 współczesny Herdera, Gotthold Lessing, który sam był wolnomularzem, opublikował dialog na temat masonerii, który okazał się nawoływaniem do działania. W dziele *Ernst und Falk* Lessing zachęca członków łóż – z których wielu jego zdaniem zaczęło zajmować się błahostkami – do zaangażowania się w dzieło ogólnościatowych reform. W roku 1793 Herder rozpoczyna swoje rozważania o wolnomularstwie również od podkreślenia znaczenia podejmowanego przez osoby świeckie działania – „wszelkiego dobra, które uczyniono [...] w świecie”. Te słowa: „w świecie” Herder, który też jest wolnomularzem, często powtarza. Na początku zadaje to samo pytanie, które zadał Falk: czy ludzie są stworzeni dla państwa, czy też państwo dla ludzi? Następnie, tak jak Falk, zauważa, że państwo narzuca ludziom podziały; kończy zaś, wyrażając pragnienie życia w społeczeństwie złożonym ze wszystkich ludzi myślących na całym świecie⁵⁴.

Przyjęcie przez Herdera idei utopijnego porządku kosmopolitycznego stanowi kolejny przykład na to, w jaki sposób wykorzystywano język, którym posługiwali się wolnomularze, w celu promowania ideału dynamicznego społeczeństwa obywatelskiego. Porządek ten jest także doskonale zgodny z logiką tendencji sekularyzacyjnych, dających się dostrzec już w roku 1700, i sprzyja zwróceniu uwagi na relacje między społeczeństwem obywatelskim a państwem. Na skutek rewolucji – wydarzenia, o które skrajna prawica obwiniała *philosophes* i wolnomularzy – masoneria, jak zauważa Herder, stała się świecką drogą w kierunku postępowych reform. Nie był on jedynym, który postrzegał

⁵³ A. Spalding, P. Spalding, *Living in the Enlightenment: The Reimarus Household Accounts of 1728–1780*, w: *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)*, ed. M. Mulsow, Brill, Leiden 2011, s. 217–218.

⁵⁴ J.G. Herder, *Gespräch über eine-unsichtbar-sichtbare Gesellschaft*, w: *Gotthold Ephraim Lessing, Ernst und Falk; mit den Fortsetzungen Herders und Friedrich Schlegels*, Hrsg. I. Contiades, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1968, s. 69.

łoże masońskie w Niemczech jako miejsca dające możliwość realizacji nowych ideałów demokratycznych⁵⁵.

Podjęmowanie śmiałych przedsięwzięć w sferze publicznej nigdy nie było równoznaczne z rezygnacją z prywatnie uznawanych wartości i przekonań. Jak widać na przykładzie wolnomularstwa, jedno umacniało drugie – i na odwrót. Spotykane ludzi z obcych krajów mogło jednocześnie prowadzić do zakwestionowania prywatnych uprzedzeń, zmuszając do akceptacji (lub odrzucenia) osób, które były inne. Zwyczaj łączenia tajemnicy z rytuałem, praktykowania dyskrecji w egzotycznych okolicznościach przez osoby sobie obce – wszystko to jednoczyło uczestników zgromadzeń wokół zbioru luźno powiązanych, lecz uniwersalnych ideałów. W lożach kładziono nacisk na miłość do ojczyzny i do rodziny, jednocześnie wzywając do *égalité* dla „dobra ludzkości”⁵⁶. Tworzenie więzi za pomocą rytuałów wynikało również z naśladowania systemów religijnych, w których wszyscy Europejczycy byli wychowywani, takich jak katolicyzm, protestantyzm czy judaizm.

Przez cały wiek XVIII wolnomularze tworzyli, podobnie jak teraz, rzekomo tajne towarzystwa. A jednak, co paradoksalne, działalność loż kwitła w XVIII wieku zwłaszcza wśród mężczyzn – a także kobiet – określających siebie mianem oświeconych, a zatem otwartych na osoby należące do różnych grup wyznaniowych czy zawodowych. W każdej loży można było znaleźć ludzi, dla których jedynym powodem przynależności do niej było zainteresowanie rytuałem i ideałami, jakie pociągała za sobą wiara wolnomularzy. W Bordeaux w latach trzydziestych pewien kapitan, Patrick Dixon z Dublina, utworzył bractwo wraz z Jamesem Bradshawem, kupcem z tego miasta, dołączył zaś do nich miejscowy wikary. Wszyscy trzej znali *Konstytucje Wolnych Mularzy*, które ukazały się w roku 1723 w Londynie. Praca ta głosiła tolerancję religijną, mówiła o „spotkaniach na szczuble” braci oraz wzrastaniu w mądrości masonów ze względu na zasługi, a nie więzy krwi czy urodzenie. Kilkanaście wydań *Konstytucji* opublikowano w każdym języku europejskim, a do wtajemniczenia dążyli ludzie sobie nawzajem obcy, których łączyła zaledwie skłonność do zrzeszania się w takiej formie, jaka charakteryzowała łoże. Celem ich praktyk było samodoskonalenie, gorliwie więc ćwiczyli się w takich umiejętnościach jak przeprowadzanie głosowań w wyborach czy wygłaszanie okolicznościowych przemówień przed zgromadzeniem braci. Uczyli się zdyscyplinowanego zachowania w społeczeństwie, a za naruszenie zasad postępowania zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz swojej organizacji mogli zostać ukarani grzywną.

⁵⁵ F. Hatje, *Jakobiner, Demokraten, Republikaner? Französische Revolution, Aufklärung und deutsches Bürgertum in den Tagebüchern Ferdinand Benekes*, „Aufklärung” 2012, Bd. 24, s. 29–63.

⁵⁶ Bibliothèque nationale, FM 2 76, akta loży *La Fidelité* w Paryżu z lat osiemdziesiątych XVIII wieku. Należeli do niej: bibliotekarz królewski, naczelnik królewskiej drukarni, kapitan okrętów królewskich i inni.

W Anglii i Szkocji około roku 1700 loże zaczęły ewoluować z cechów, w których zrzeszali się czynni zawodowo murarze, po to by strzec swego fachu przed osobami niewykwalifikowanymi lub nieobeznanymi z jego tajnikami. Stopniowo cechy przekształcały się w kluby dla umiejących czytać mężczyzn, których przyciągał urok ceremonii, tajemniczych rytuałów oraz wyimaginowanej historii cechów. Mówiło się, że wolnomularstwo sięga swymi korzeniami czasów świątyni jerozolimskiej. Na początku XVIII wieku w Londynie wspomniana ewolucja trwała już na dobre. Gdy sędziwy wówczas wielki architekt Christopher Wren przyjął tytuł wielkiego mistrza, prawdopodobnie wśród jego przyjaciół, jak również mistrzów, byli ludzie, którzy z nim pracowali. W ciągu dekady istnienie łóż stało się powszechne na brytyjskiej prowincji, a następnie – w latach dwudziestych – w Europie kontynentalnej: w Rotterdamie, Paryżu i wkrótce potem Bordeaux, zaś w latach trzydziestych XVIII stulecia – w Ameryce. W tym samym czasie bracia, obecni lub byli, publikowali „ekspozycje”, które miały tłumaczyć rytuały niewtajemniczonym, czy też „profanom”, jak nazywali wtajemniczeni osoby niebędące wolnomularzami. Do połowy wieku, gdy w Europie mogło już być około pięćdziesięciu tysięcy wolnomularzy, na temat działań łóż pozostało niewiele tajemnic. Mimo to masoni nadal strzegli swoich „sekretów”, nieustannie zmieniając hasła, wprowadzając nowe obrzędy i ceremonie nadawania stopni, odznaczeń i szat.

Spotkania nowej publiczności XVIII wieku często miały charakter prywatny. Dychotomia tego, co publiczne, i tego, co prywatne, pozostaje w dużej mierze kluczowa dla zrozumienia nowoczesnego doświadczenia społecznego. Paradoks u podstaw wczesnej nowoczesności polega na tym, że tworzy ona nową świecką sferę publiczną, która jednocześnie ma chronić to, co prywatne, wewnętrzne i ekskluzywne. Ta sama publiczność, która czyta powieści w domowym zaciszu, uważa „tajne” stowarzyszenia za modne, a nawet atrakcyjne.

Istnienie łóż było bardziej charakterystyczne dla tej epoki, niż można by zrazu przypuszczać. Kawiarnie, puby, a we Francji kabarety stanowiły ważniejsze wyjątki od tej formy publicznych zgromadzeń, które najczęściej były na poły prywatne, a nawet elitarne i niekiedy obwarowane tajemnicą. Prawo przynależenia do towarzystw literatów i filozofów wymagało złożenia formalnego wniosku o członkostwo i przysługiwało tylko tym, którzy zostali przyjęci na tej drodze. Królewskie akademie naukowe, nawet takie jak niezależne Królewskie Towarzystwo w Londynie oraz Haarlemse Maatschappij der Wetenschappen w Republice Zjednoczonych Prowincji, wyróżniały się wysokim poziomem ekskluzywizmu, gdy idzie o określenie, kto może należeć do towarzystwa i uczęszczać na jego zebrania. W niektórych londyńskich kawiarniach z połowy XVIII wieku posługiwano się specyficznym slangiem, zrozumiałym z reguły tylko dla bywalców⁵⁷. Paryskie salony były notorycznie zamknięte. Wykłady naukowe stanowiły naj-

⁵⁷ H. Berry, *Rethinking Politeness in Eighteenth-Century England: Moll King's Coffee House and the Significance of 'Flash Talk'*, „Transactions of the Royal Historical Society” 2001, vol. 6, no. 11, s. 65–81.

bardziej otwartą formę nowej towarzyskości; za jedyne sześć pensów albo całe dwie gwinee „publiczność” mogła uczestniczyć w jednym wykładzie lub całej ich serii. Dzielenie sfery publicznej na grupy o stosunkowo prywatnym charakterze stanowiło normę, a nie wyjątek w osiemnastowiecznej Europie. Kosmopolityzm okazywał się ideałem pielęgnowanym dzięki uprzejmości, dyskrecji, etykiecie, a nawet zachowywaniu tajemnicy. Co do wolnomularstwa, można twierdzić, że tajny charakter zgromadzeń był po prostu reliktem średniowiecza – pozostałością po pierwotnie cechowej strukturze odziedziczonej przez loże, w których już w 1720 roku próżno byłoby szukać choćby jednego murarza. Stwierdzenie to jest zbyt proste i z pewnością nie tłumaczy kolejnych przeobrażeń, jakim podlegała tajna natura zgromadzeń wolnomularzy w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII wieku. To wtedy właśnie takie grupy jak iluminaci w Niemczech czy Towarzystwo Zjednoczonych Irlandczyków w Dublinie świadomie przyjęły tajny charakter działań, naśladując praktyki łóż masonskich.

Ówczesnym ludziom zachowywanie wszystkiego w tajemnicy raczej nie wydawało się rzeczą nadzwyczajną. Dyskrecja i tajemnice leżały u samych podstaw kultury dworskiej; w tym kontekście cel ich istnienia był oczywisty. Intrygi i walka o władzę za zamkniętymi drzwiami czyniły dwór niezwykle interesującym miejscem. Uprawianie polityki wymagało umiejętności zachowywania sekretów zarówno wtedy, jak i teraz. Choć przedstawiciele Oświecenia utrzymywali stosunki z różnymi dworami w Europie, filozofowie, wolnomyśliciele, dziennikarze i przyrodnicy – niezależnie od tego, jak bardzo walczyli o swoją pozycję – przeważnie mieli własne, zdecydowanie niezbyt szlachetne, kryjówki. W miejscach tych jednak, zwłaszcza takich, w których powstawała literatura antyreligijna czy pornograficzna, dyskrecja była mile widziana, wręcz niezbędna. Zachowywanie w sekrecie podziemnej działalności wydawniczej było całkowicie sensowne: kilka miesięcy w Bastylii za pisanie lub sprzedaż „złych książek” – oto argument, który najszybciej przekonywał wszystkich parających się tym interesem.

Aby lepiej zrozumieć, w jaki sposób zachowywanie sekretów, czy też radykalna forma dyskrecji, sprzyjało postępowi sekularyzacji, musimy przyjrzeć się dokładniej przynajmniej jednej z nowych łóż. La Loge Anglaise została założona w Bordeaux w 1732 roku⁵⁸. Jej oryginalne akta zaginęły, ale wyciąg z dokumentów, sporządzony w 1817 roku, nosi wszelkie znamiona autentyczności, tak wiele treści w nim zawartych przypomina bowiem dokładnie te, które można znaleźć w dokumentach innych łóż. Bardzo trudno natomiast znaleźć kompletną dokumentację działalności jakiegokolwiek łóż przez cały wiek XVIII.

La Loge Anglaise twierdziła, że jest najstarszą odpowiednio ukonstytuowaną lożą we Francji – i to stwierdzenie prawdopodobnie wciąż pozostaje praw-

⁵⁸ Biblioteka Wielkiego Wschodu Francji (G.O.D.F.) przy ul. Cadet 16 w Paryżu; rękopis nr 113.2.96.

dziwe. Dokument z 1817 roku, który został przygotowany dla nowego mistrza, przedstawia w skrócie główne wydarzenia z historii loży, czy też podjęte przez nią działania, czasem miesiąc po miesiącu, od czasu jej założenia w 1732 roku aż do rewolucji francuskiej oraz roku, w którym dokument ten powstał. Oprócz Paryża, do którego wolnomularstwo sprowadzili jakobicy wygnańcy oraz posłowie stronnictwa wigów z Wielkiej Brytanii, najważniejsze miasto z punktu widzenia kontaktów między brytyjską a francuską lożą w pierwszej połowie XVIII wieku stanowiło Bordeaux. Handel winem sprzyjał utrzymywaniu tych kontaktów, a w aktach francuskojęzycznej loży pojawiają się na przemian nazwiska francuskie i angielskie, na przykład: Patrick Gordon, Wm. Barreyre, M. Boucher itp.

Większość regularnych działań loży polegała na przyjmowaniu nowych członków oraz wyborach nowych oficerów. Niekiedy przyjmowanie nowych członków wymagało dyskrecji, jak to miało miejsce 25 września 1745 roku w przypadku pewnego ojca *Duquesnoy religieux célestin*. Nastąpiło to zaledwie kilka lat po tym, jak papież potępił wolnomularstwo w 1738 roku. Lekceważąc zakaz, wielu duchownych wstąpiło do loży w ciągu tego stulecia, a dyskrecja z pewnością ułatwiła im życie. Oficjalnie Kościół katolicki pozostawał wrogi masonerii, potępiając przynależność do tej organizacji jako złamanie kościelnych nakazów. Wierny idei absolutyzmu w Kościele i państwie, Kościół rzymski widział w lożach konkurencyjne formy religii. Wysuwał także zastrzeżenia wobec faktu, iż tak często przeprowadzano w nich wybory. Najwyraźniej niektórzy duchowni we Francji po prostu szli za głosem swojego sumienia, pławiąc się w biesiadnych klimatach panujących w lożach.

Według zapisków z Bordeaux duchowni także bywali swawolnymi braćmi oraz źródłem utrapień dla swojej loży. Na przykład proboszcza Rions „potępiono [...] za wyjątkowy brak dyskrecji [...], [przejawiający się tym, że – przyp. tłum.] przyprowadził do loży kobiety [...], mówiąc, że chętnie zapłaci [...] trzy franki za to, by móc pokazać im lożę”⁵⁹. Został za to zawieszony w prawach członka loży na trzy miesiące. Niezależnie od motywów, jakimi kierował się ksiądz, a także jego relacji z kobietami, problem obecności kobiet w wolnomularstwie nie był łatwy do rozwiązania. Oprócz kobiet lożę obserwowały również inne, o wiele potężniejsze siły. W sierpniu 1742 roku loża otrzymała od miejscowego *intendant* Gujenny nakaz zamknięcia swojej działalności, i to na rozkaz króla. Konsekwencją nieposłuszeństwa miały być kary. Zanotowano także pełną oburzenia odpowiedź loży: „Biorąc pod uwagę implikacje tego nakazu, loża zdecydowała, że nie będzie już organizować zgromadzeń w tym samym miejscu”⁶⁰. Oczywiście władze obserwowały jej działania, ale była to swego rodzaju zabawa w kotka i myszkę. W tej sytuacji zbyt duża dyskrecja

⁵⁹ Tamże (6 lutego 1746).

⁶⁰ Tamże. „29 sierpnia 1742 roku. Skierowany do wolnomularza Arthura Cope’a, Czcigodnego Mistrza stojącego na czele Loży Angielskiej, od Zarządcy Gujenny, rozkaz zamknięcia lo-

mogła być równie niebezpieczna, jak zbyt mała. Członkowie loży musieli mieć pewność zarówno co do tego, że nic, co zagrażałoby państwu lub Kościołowi, nie dzieje się w czasie ich spotkań, jak i co do tego, że o niczym takim nie można nawet pomyśleć. Moment represji w 1742 roku zbiegł się w czasie z zajęciem przez kardynała Fleury'ego kontrreformacyjnego stanowiska. Rok później kardynał już nie żył. Jego zaciekle antybrytyjska polityka zagraniczna sprawiała, że każda loża, a zwłaszcza taka, w której było mnóstwo angielskich kupców, stawała się wysoce podejrzana. Z pewnością masoni nie martwili się zbyt bardzo osobą Fleury'ego: z tego okresu pozostało wiele piosenek i diatryb skierowanych przeciwko niemu. Były jednak inne formy wywrotowej działalności, które chyba nigdy by mu na myśl nie przyszły.

Działalność wywrotowa wyszła na jaw wcześniej w historii tej loży, a właściwie wcześniej niż w historii jakiegokolwiek loży znanej w Europie. Pewien brat oznajmił, że kobiety organizują w mieście swoje własne zgromadzenia pod nazwą *des Soeurs de l'Adoption*. Loża uznała, że tak nie wypada – i „w swej mądrości zdecydowała się temu przeciwdziałać”. Do czasu ukazania się tej notatki sądzono, że pierwsze w Europie zebranie loży dla kobiet odbyło się w Hadze w 1751 roku. To tam aktorzy i aktorki *Comedie française*, wraz z mieszkającymi w tym mieście holenderskimi dżentelmenami, utworzyli lożę mieszaną, którą dobrze przyjęły inne męskie loże⁶¹. Członkami tej loży mogli być zarówno mężczyźni, jak i kobiety, a ponieważ notatka z 1751 roku została napisana po francusku, fakt ten zaznaczał się użyciem odpowiedniego rodzaju dla rzeczowników: *Maître* i *Maîtres* itd. Wielka Loża Holenderska akceptowała tak zwane „przybrane” loże, a mianowicie tworzenie przestrzeni publicznych, w których kobiety należało „zaadoptować”, zajmowanie tych miejsc nie było im bowiem „z natury” przypisane. W Bordeaux natomiast kwestia członkostwa kobiet stała się w pewnym momencie przedmiotem kontrowersji⁶². Oczywiście niektórzy bracia, być może na czele z miejscowym księdzem, uważali zakładanie łóż mieszanych za dobry pomysł, większość jednak na to się nie zgadzała. I tak rozpoczął się spór dotyczący publicznej roli kobiet w społeczeństwie obywatelskim, trwający aż do ostatniego stulecia.

Powstanie żeńskich łóż sygnalizuje społecznie ważny moment. Podobnie jak loże, których członkami byli wyłącznie mężczyźni, nie były one zwykłymi klubami spotkań. Głosowanie w wyborach, zbieranie składek, wygłaszanie przemówień, obejmowanie funkcji oficerskich stanowiło nieodłączny formalny aspekt „publicznego” funkcjonowania każdej loży. W latach czterdziestych XVIII wieku w Europie Zachodniej kobiety chciały to robić, spotykając się

kalu, w którym znajduje się Loża [...] Zabraniam wam w imieniu Króla gromadzić się tutaj pod jakimkolwiek pretekstem... Posłuszna rozkazowi Loża decyduje nie zbierać się już w tym lokalu”.

⁶¹ Zob. M. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, New York 1991, rozdz. 5.

⁶² G.O.D.F., rękopis nr 113.2.96.

z aprobatą jednych oraz gwałtownym sprzeciwem innych mężczyzn, którym nie podobały się „publiczne” role kobiet oraz niezależność, jaka się z tym wiązała. Pamiętajmy, że wolność kobiet w sferze publicznej należała do drażliwych kwestii na Zachodzie aż do XIX wieku. To dopiero wtedy w Wielkiej Brytanii „powszechnie uznano”, że istnieje potrzeba chociażby publicznych szaletów dla kobiet⁶³. Pod koniec XVIII wieku żeńskie loże stały się powodem oburzenia we Francji i choć zarówno mężczyźni, jak i kobiety mieli prawa wyborcze, co najmniej jedna loża wysunęła żądanie, aby kobiety spotykały się tylko w obecności mężczyzn, a kobiety ciężarne w ogóle nie mogły uczęszczać na zebrania⁶⁴.

Zakwestionowanie tradycyjnej obyczajowości w ramach funkcjonowania łóż nie ograniczało się do kwestii kobiecej. Bordeaux zamieszkiwała prosperująca i wysoko zintegrowana społeczność żydowska, licząca niewiele poniżej trzech tysięcy osób przy całkowitej liczbie ludności wynoszącej około pięćdziesięciu tysięcy. W roku 1746, w ciągu kilku miesięcy od wrzawy, jaka podniosła się z powodu wolnomularstwa kobiet, loża znalazła się w obliczu perspektywy przyjęcia żydów – „propozycję tę całkowicie odrzucono”. W tym samym roku pojawił się wniosek o przyjęcie trzech „muzyków grających w teatrze” (*toneurs de instrument a la comedie*) – i znów, jak się zdaje, wygrała opozycja. Równość według wolnomularzy z Bordeaux miała swoje granice, dyskrekcja zaś maskowała je w takim samym stopniu, w jakim pozwalała ona na wprowadzanie nowinek.

Zapewne w zmaganiach o zwiększenie liczby członków loży dyskrekcja ułatwiała także przełamanie barier społecznych. Śmiałkowicie i zuchwalcy działali pod osłoną. Kobiетom mogło być łatwiej zorganizować się jako oficerowie loży, żydom – dążyć do braterstwa z chrześcijanami, ponieważ kroki te podejmowano prawie wyłącznie w nowej przestrzeni publicznej, która miała zdecydowanie prywatny charakter. Niezwykłe, jeśli chodzi o organizację łóż, opartą na prywatności i dyskrekcji, jest to, jak wiele oryginalnych osób one przyciągały, chętnych spróbować pewnej formy kontaktów towarzyskich, którą – obwarowaną regułami i, co nie mniej istotne, kosztowną – przeszczepiono na grunt francuski z Wielkiej Brytanii. Przynależności do masonerii nie należało nigdy traktować lekkomyślnie. Wszystkie loże bez wyjątku uznawały, że mają prawo wyznaczać reguły zachowania, zabraniać rozwiązłości, pijaństwa oraz tego, co czasem określano mianem „bluźnierstwa”. Dyscyplina narzucana przez lożę w praktyce działała jako alternatywna forma religii; być może dlatego u progu lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku loże przyjmowały

⁶³ Metropolitan Museum w Nowym Jorku, oddział starych druków, nr 61.621.5, *Sun Foundry*, Glasgow, brak daty, ale z początku XIX wieku, s. 379, zawierająca tekst i rycinę, na których widnieje obietnica utrzymywania szaletów „w skromnym stylu”.

⁶⁴ Bibliothèque nationale, rękopis nr 4 1249 pt. *statutes des dames*, brak informacji o miejscu oraz dacie powstania dokumentu, ale z pewnością pochodzi on z końca XVIII wieku.

reformatorów przyłapanych na zaangażowaniu w niebezpieczne przedsięwzięcia, którym groziło prześladowanie ze strony władz.

Trzy lata po pierwszej awanturze o przyjmowanie żydów, w 1747 roku, niejaki pan Cappadoce, żyd, przybył z Amsterdamu. Ponownie pojawił się on w roku 1749, twierdząc, że jest członkiem tamtejszej loży⁶⁵. Loża w Bordeaux nie tylko go nie przyjęła, ale wręcz odmówiła uznania go za *un frère*. Odrzucił jednak odpowiedź odmowną i po raz drugi poprosił, by go przyjęto. Miał rekomendację mistrza swojej loży w Amsterdamie, Loge de la Paix, którym wówczas, to jest 11 lutego 1749 roku, był prawdopodobnie Jean Rousset de Missy. Za drugim podejściem loża w Bordeaux odpowiedź odmowną wyraziła w sposób nieustępliwy: „nigdy w nasze szeregi nie przyjmujemy żydów”.

W Amsterdamie bardziej tolerancyjny Rousset de Missy, hugenocki uchodźca, długo pracował jako dziennikarz; promował także wydawane w tajemnicy dzieła, określając siebie mianem „panteisty”. W dużym stopniu otoczył on lożę *de la paix* swoją ojcowską opieką⁶⁶. Najwyraźniej tajny charakter stowarzyszenia otwierał większą przestrzeń do działania w Amsterdamie niż w Bordeaux, przynajmniej dla żydów. W 1735 roku pewne żydowskie nazwisko pojawia się w aktach założycielskich holenderskiego wolnomularstwa. Wiemy, że mniej więcej w tym samym czasie przyjmowano żydów do łóż w Londynie. Czasami tajne działania były skomplikowane. Ogólnie rzecz biorąc, loże zwiększały zakres nowej sfery publicznej, łącząc obcych sobie ludzi wokół celów Oświecenia; loża za lożą ogłaszała, że „masoni to obywatele świata”⁶⁷. Żadne bratanie się jednak nie zdołało usunąć jeszcze bardziej skrycie żywionych uprzedzeń.

Inne jeszcze czynniki sprawiły, że dyskrekcja stała się atrakcyjna. Fakt istnienia głębokich nierówności wynikających z urodzenia oraz generowanych przez mechanizmy rynkowe również rodził potrzebę dyskrekcji i prywatności. W każdej loży pojawiała się kwestia biedy i konieczności pomocy charytatywnej dla braci, którzy popadli w trudną sytuację. Loże były źródłem hojności, ale przekazywane na pomoc sumy były, rzecz oczywista, ograniczone i trafiały jedynie do tych spośród braci, których znano i którym naprawdę warto było pomóc⁶⁸. Przez całe stulecie loża w Bordeaux obficie korzystała ze swoich zasó-

⁶⁵ G.O.D.F., rękopis nr 113.2.96, „30 listopada 1747 roku. Propozycja afiliacji żyda S. Cappadoce określającego siebie jako Wolnomularz i przyjętego w Amsterdamie; Loża nie tylko decyduje nie przyjmować tego osobnika w szeregi zgromadzeń masonskich, ale także nie uznawać go za brata”. Podjęto następującą decyzję: „11 lutego 1749 roku... Loża decyduje, że nigdy żydzi nie będą do nas przyjmowani”.

⁶⁶ Zob. M. Jacob, *Living the Enlightenment...*, dz. cyt., rozdz. 6.

⁶⁷ Bibliothèque nationale, rękopis nr 16° H 506 (1–2), [anonim], *Discours prononcé à la loge de... par le Frere... Orateur*, 1740, s. 11–12. Zwróćmy uwagę na podobne odczucia, o których jednak niekiedy twierdzono, że oznaczają kryzys. Bibliothèque municipale d'étude et d'information, Grenoble, rękopis nr Q 50, *Discours de M. Barral*, 24 czerwca 1779.

⁶⁸ Na przykład G.O.D.F., rękopis nr 113.2.96: „13 lipca 1747 roku. [...] 60 franków zostało przyznaczonych dla potrzebującego wolnomularza, oprócz 32 liwrow pochodzących z kasy dla biednych. Luty 1750. Pomoc przyznana dwóm Wolnomularzom. Od naszej Loży [...] zatrzymany za

bów, by czynić to, do czego nie były zdolne ani Kościół, ani państwo. Niekiedy jej działania obejmowały szersze kręgi niż wolnomularska rodzina; bywało tak na przykład wtedy, gdy przekazywała środki do podziału miejscowym proboszczom. I znów – dobrowolne przekazywanie pieniędzy prywatnych zakłada dyskrecję, zarówno wtedy, jak i w dzisiejszych czasach.

Zachowywanie dyskrecji w sprawie przekazywania lub otrzymywania środków na pomoc charytatywną mogło rządzić się logiką dla nas zrozumiałą, ale „dyskrecja w dyskrecji”, powszechna wśród europejskiej masonerii końca XVIII wieku, stanowi być może jeden z tych jej aspektów, które najtrudniej zrozumieć. Bracia, a także – rzecz jasna – siostry, tworzyli regularnie „tajne” lub „nieregularne” albo „bękarcie” loże, które nie miały konstytucji nadanej przez lożę formalnie uznaną. Służyły one wielu celom, których teraz w dużej mierze nie znamy, ale na ową „dyskrecję w dyskrecji” nieco światła rzucają dokumenty z Bordeaux. W notatce datowanej na 28 lutego 1764 roku możemy przeczytać, że pewnemu bratu, który „uczęszczał na zebrania loży Batarde w tym mieście, rządzonej przez S. Martinesa de Pasqually, na podstawie oświadczenia zabroniono wejścia do świątyni [...]”. La Loge Anglaise nie tylko wykluczyła brata, który pobłądził w swoich poglądach, ale nawet poprosiła mera miasta, by przyrzekał się zakłóceniom w funkcjonowaniu loży.

Odniesienie do Martinesa de Pasqually otwiera drzwi do podwójnej tajemnicy: pod koniec XVIII wieku nastąpił interesujący zwrot w kierunku mistycyzmu, który zawładnął wieloma lożami wolnomularzy na kontynencie europejskim. Martines de Pasqually był należącym do masonerii reformatorem, o którego pochodzeniu niewiele wiadomo, choć w jego czasach uważano, że był portugalskim żydem. Należał do apostołów okultystycznej formy wolnomularstwa, o skomplikowanym rytuale i mistycznym charakterze. Mieszkał w Bordeaux, głosząc własną wersję mądrości masońskiej, która jeszcze długo po jego śmierci w 1774 roku wywierała głęboki wpływ na masonów we Francji. Nauczał o hierarchii stworzeń zdolnych transcendować miejsce, w którym się znajdują, dzięki duchowej jedności z Boskością⁶⁹. Braciom i siostram w latach osiemdziesiątych nauczanie to wydawało się atrakcyjne być może dlatego, że nękały ich problemy, których w pełni nie rozumiemy, lecz które świadczą o niezadowoleniu z prywatnych doświadczeń związanych z wolnomularstwem, jakie odziedziczyli po wcześniejszej epoce. Klótnie stały się chlebem powszednim francuskich loży. Rzeczywiście społeczeństwo francuskie w tym okresie prze-

długi w Paryżu 150 franków: – 23 marca 1751 roku. Pomoc w wysokości 60 franków: – ofiarowane przez Lożę dla wolnomularza Wizytatora znajdującego się w potrzebie”. 22 czerwca 1751 roku pewien F. Durant z Pons, członek loży, którego wtrącono do więzienia w Londynie za długi, otrzymał 50 franków. W 1756 roku każdy członek loży przekazał po 9 franków na bankiet.

⁶⁹ Wczesna kopia zawierająca jego doktryny znajduje się w Bibliotheca philosophia hermetica, Bloemstraat, Amsterdam, rękopis z ok. 1780 roku zatytułowany „Traité de la réintégration des Etres”; por. G. van Rijnberk, *Martines de Pasqually*, Raclet, Lyon 1938.

jawia stopień niepokoju znacznie wyższy od tego, jaki możemy zaobserwować w innych społeczeństwach zachodnich.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII stulecia parasol wolnomularskiej dyskrecji chronił już nowe prywatne towarzystwa, wyraźnie zainteresowane okultyzmem, ale, co ciekawe, także reformami. Wydaje się, że tradycyjne chrześcijaństwo nie zaspokajało ambicji i ciekawości członków łóż, nastąpił więc zwrot w kierunku okultyzmu, widoczny w krajach niemieckojęzycznych, lecz również w szczególności we Francji. Ośrodkiem ruchu okultystycznego została loża paryska, złożona z *crème de la crème* społeczeństwa ancien régime'u. W latach osiemdziesiątych lista członków *Les Amis réunis* zawierała nazwiska finansistów, bankierów, poborców podatkowych, komisarzy do spraw królewskiego skarbcza, naczelnika generalnego poczty oraz różnych innych urzędników administracji rządowej⁷⁰. Loża ta dała początek znakomitemu towarzystwu, *Les Philalèthes*, a jej dokumenty ujawniają aspiracje silnych mężczyzn, którzy dążą do wielkiej i uniwersalnej odnowy duchowej. Ruch masonski, tak bardzo laicki u swych początków, bywał także źródłem interesującej duchowości.

Les Philalèthes nigdy nie stanowili łóży, ale raczej pewien porządek, system, inspirowany naukami Emanuela Swedenborga i de Pasqually, mający na celu doskonalenie się człowieka. Środowisko łóż i ich społecznych odgałęzień, nie tylko w Paryżu, ale także w Lyonie, Strasburgu, Lille i innych miastach, umożliwiało wymyślanie nowych i coraz wyższych stopni [doskonałości – przyp. tłum.] oraz wyobrażanie sobie najwyższej formy mądrości. Samozwańczy prorocy masonerii, tacy jak Cagliostro, Martines de Pasqually, a także Jean-Baptiste Willermoz, szli na czele tego ruchu, mającego ambicje opanować „wszystkie *pays et régimes réunies à Paris*”⁷¹. Według Willermoza klucz do duchowej odnowy krył się w filantropii, zwłaszcza w przypadku arystokracji, *Les Philalèthes* oraz *Les Amis réunies* z kolei pragnęli zwołać *un Convent fraternal* z siedzibą w Paryżu. Dokumenty, jakie po sobie zostawili, mówią o całkowitym zaufaniu do *l'impulsion secrète, mais certaine, de la Divine Providence*. W tym przypadku tajemnica sankcjonowała gnozę. Twierdzono, że odkrytą mądrość należy wykorzystać w celu przeprowadzenia radykalnych reform. Członkowie *Les Philalèthes* zadali następujące pytanie: „Czy zdarzały się kontakty między

⁷⁰ Ch. Porset, *Les Philalèthes et les convents de Paris. Une politique de la folie*, Honoré Champion, Paris 1996, s. 139.

⁷¹ G.O.D.F., rękopis nr 113.1.602, s. 1, nr 395, Seconde Circulaire, Fevrier, 1785. Niektóre z tych dokumentów zostały przedrukowane w książce Porseta, która zawiera bogate materiały źródłowe. Zob. fragment nr. 360: „[...] świat zna operacje teurgiczne i pneumatologiczne [*sic*], Sraepherów, Sshedderów [?], nawet Hrabiego de Cagliostro – którzy zostali włączeni do Masonerii – a nawet uznany za prawdziwą naukę sposób na wejście człowieka w relację z bytami intelektualnymi pośredniczącymi pomiędzy Bogiem a nim [...]”. Na temat Willermoza zob. C. Amadou, *Inventaire du fonds Jean-Baptiste Willermoz-La, „Renaissance Traditionnelle, Revue d'études maçonniques et symboliques”* 2000, vol. 123, no 14, s. 186–210.

nauką masońską a naukami znanymi pod nazwą okultyzmu albo nauki tajemnej?”. Pojawiła się odpowiedź, po czym zgromadzeni oświadczyli, iż „są przekonani, że istnieje związek między masonerią a teozofią, alchemią, kabałą, boską magią, symboliką, hieroglifami, obrzędami religijnymi, a także ceremoniami sprawowanymi przez różne instytucje czy stowarzyszenia – masońskie i inne”⁷². Dopatrzyli się oni związku „między zwyczajami ogólnie przyjętymi w wewnętrznej organizacji Stowarzyszenia Wolnomularskiego a tymi, których ślady znajdujemy w dziełach starodawnych, które przechowały dla nas zwyczaje pierwotnego Kościoła”⁷³. Skończyło się na tym, że pod płaszczykiem tajemnicy zainteresowani okultyzmem bracia przyjmowali wszelkie znane formy starożytnej i nowożytnej mądrości i nauki, nie bacząc na to, jak niewiarygodne byłyby ich podstawy. Ambicją ich było „rozwinąć podstawy swoich opinii na temat okultyzmu [...] oraz dokonać rozróżnienia [...] szkół filozofii starożytnej i innych źródeł, które dały początek wolnomularstwu”⁷⁴. Mieli na celu dokonanie pełnej syntezy całej mądrości, stworzenie nowej „światowej” religii, którą mógłby przyjąć każdy wierny niezależnie od wyznania. W narodowym kontekście finansowej katastrofy, do której przyczyniło się wiele z tych samych postaci, możemy pokusić się o wyobrażenie sobie, jak w latach osiemdziesiątych XVIII stulecia wyruszają w wielką odyseję intelektualną pod płaszczykiem tajemnicy, pod którym miała w końcu nastąpić osobowa przemiana – ku nowej rzeczywistości, niezupełnie z tego świata, alternatywnej historii, którą można przyjąć lub w którą można uciec.

Można jednak interpretować dokumenty towarzystwa oraz dążenie do zgłębiania nauk tajemnych w jeszcze inny sposób. Polegałby on na spojrzeniu na *Les Philalèthes* jako na ruch na wskroś laicki. Dokumenty te raczej nie świadczą o szukaniu przymierza z chrześcijańską ortodoksją; poszukujący nowej prawdy bracia wzniesli natomiast przestrzeń życia duchowego na taki poziom, na którym – pod osłoną prywatnych zgromadzeń i dyskrekcji – można było ze sobą pogodzić wszelkiego rodzaju przekonania i tradycje religijne, nawet te irracjonalne. Czyż w takim uniwersum duchowym, pomimo jego chrześcijańskich korzeni, nie znajdzie swej przystani wyznawca dowolnej wiary – pomyślmy na przykład o żydzie z Amsterdamu? Całkiem możliwe. Być może, głosząc doktrynę tolerancji, Wolter w Paryżu czy Moses Mendelssohn, żydowski reformator z Berlina, nie mieli na myśli prawd, jakie podsuwa mistyka. Skłaniam się jednak ku stwierdzeniu, że ze swej natury duchowość *Les Philalèthes* była dość nieszkodliwa. Rozwijała się ona w kierunku tej gmatwaniny idei, jaką zabierają w swe duchowe peregrynacje – nawet obecnie – osoby zniechęcone tradycyjną

⁷² G.O.D.F., rękopis nr 113.1.602, s. 12.

⁷³ Tamże, fragment nr 361, s. 13, art.: 5. Zob. także art. 7: „Szeffowie lub Mistrzowie, którzy uważali, iż posiadli prawdziwą naukę, tacy jak Martines de Pasqually, Kukumus [?], de Jonsthon, de Hunt Dictus-Eques-Ab-Ense. De Weéler, de Sraepher, Casetier w Lipsku i inni”.

⁷⁴ Tamże, fragment nr 396, s. 15, art. 1.

religią, mające dobre intencje, lecz niewiele wykształcenia w dziedzinie teologii. W swoim uniwersalizmie *Les Philalèthes* wyczarowali nieokreśloną religijność czy też sentymentalność – a może raczej ich brak – które pozwolą przedstawicielom różnych wyznań zamieszkiwać w pokoju tę samą przestrzeń społeczną. W tym, co w obrębie ancien régime'u przerodziło się w pewną formę sekularyzmu, znajdujemy pierwsze oznaki czegoś, co nasze czasy znają pod nazwą „Nowej Ery”.

Przeł. Anna Tomaszewska